

Emil Angehrn

## Sich zu Ende erzählen?

Möglichkeiten und Grenzen einer erzählerischen Annäherung  
an das eigene Lebensende

### 1 Der Wunsch der Selbsterzählung

Sein Leben zu erzählen, ist ein ursprüngliches Bedürfnis des Menschen. Auch wenn dieses Bedürfnis nicht immer, nicht von allen als Bedürfnis erlebt wird – ja, oftmals gerade das Verdrängen und Vergessen vorherrschend sind –, scheint der Wunsch, sein Leben erzählend zu vergegenwärtigen, dem Menschen wesentlich zugehörig. Er ist nicht nur und nicht primär ein Bedürfnis der Mitteilung an andere, und auch nicht der harmonischen oder rechtfertigenden Darstellung seines vergangenen Tuns und Werdens. Das Bedürfnis scheint tiefer, wesentlicher mit der menschlichen Existenz, mit dem Wunsch eines erfüllten Lebens verknüpft.

Doch was beinhaltet dieser Wunsch, worauf zielt er? Inwiefern erstreckt er sich auf das Ganze des Lebens, auf das Ganze des Vergangenen, womöglich auch des Kommenden; inwiefern hat der Mensch ein Bedürfnis, sein Leben bis zum Ende zu erzählen? Gibt es tatsächlich den Wunsch, „sich zu Ende zu erzählen“? Ist dies überhaupt ein erfüllbarer Wunsch, ein durchführbares Vorhaben? Oder stößt es auf besondere Schwierigkeiten und Hindernisse, ist es ein problematisches, vielleicht unmögliches Unterfangen? Ich möchte mit einer Reflexion auf diese Fragen in meine Überlegungen einsteigen, indem ich als erstes die Frage vertiefe, warum der Mensch das Bedürfnis hat, sich selbst zu erzählen. In einem zweiten Teil will ich die Schwierigkeiten und Probleme verdeutlichen, die dieses Bedürfnis aufwirft, und in einem dritten der Frage nachgehen, in welcher Weise der Mensch diesen Schwierigkeiten begegnet und wie er sich in der Erzählung seines Lebens zugleich auf das Ende des Lebens bezieht. Abschließend ist ein Fazit zu den Möglichkeiten und Grenzen dieser Erzählung zu ziehen.

Erzählen ist eine in allen Kulturen verbreitete Urform, das Leben darzustellen. Ihre Minimalform ist durch die beiden Elemente der zeitlichen Sukzession und des Sinns definiert: Erzählen heißt etwas in seiner temporalen Abfolge so vergegenwärtigen, dass Späteres in irgendeiner Weise mit Früherem zu tun hat, sinnhaft auf dieses beziehbar ist – sei es als Weiterentwicklung, als Störung oder als überraschende Neuheit. Mit Bezug auf das Leben kann die Erzählung als privilegierte Darstellungsform angesehen werden, da sie sich gewissermaßen der

Bewegung des Lebens selbst anschmiegt: Die Geschichte eines Lebens zu erzählen, bedeutet, dessen Verlauf zu vergegenwärtigen, die Ereignisse erneut zu durchleben. Zwar gilt diese Nähe, wie die Erzählforschung deutlich macht, nur mit Vorbehalt; Erzählung ist eine nachträgliche sprachliche Konstruktion, die sich formal wie inhaltlich von den realen Faktoren und Formen des Lebensprozesses ablösen kann. Gleichwohl scheint ihr literarischer Vorzug kein Zufall, ihre existentielle Affinität nicht ohne Rückhalt im Leben. Wenn das Kind darum bittet, ihm eine Geschichte zu erzählen, so geht es um mehr als den Wunsch nach irgendwelchen Informationen. Menschen machen sich ein Bild von anderen und von sich selbst bevorzugterweise in Form von Geschichten.

Sich sein Leben zu erzählen scheint eine besondere, hervorgehobene Art, mit sich vertraut zu werden, sich in seinem Leben zu finden. Auch in anderen Formen können wir uns kennenlernen, Aufschluss über uns erlangen: in Praktiken der Analyse und Selbsterforschung, der Introspektion und Selbstbeobachtung, der Selbstkritik oder der experimentierenden Selbstinterpretation. Auch all diesen Modi der Selbsterkundung gilt ein originäres Interesse des menschlichen Selbstseins und Verstehenwollens. Sie können unserer moralischen Identität und unserer psychischen Verfassung, unserem Wunsch nach Selbstaufklärung, unserem Glücksstreben zugute kommen. Das Besondere der Erzählung liegt in der genannten diachronen Anlage, die sich dem Leben in der Zeit, dem faktischen Verlauf des Lebens zuwendet. Dabei kann sich die Erzählung mit manchen jener Weisen der Selbsterforschung überlagern und durchdringen: Wir können uns im Medium des Erzählens über den Charakter, die Stärken und Schwächen, die seelischen Leiden und moralischen Probleme einer Person verständigen, aber auch mit uns selbst ins Reine kommen. Für sich genommen, bedeutet die narrative Form, uns das Leben in seinem Verlauf zu vergegenwärtigen, nicht die tiefste, vielleicht auch nicht die wichtigste Weise der Zuwendung zu uns selbst und unserem Leben. Doch steht sie für ein originäres Anliegen, das durch nichts anderes zu ersetzen ist und das in seiner Art einem ursprünglichen Verlangen entspricht.

Exemplarisch tritt es uns in der reichen Literatur der Autobiographien entgegen. Augustins *Confessiones*, Rousseaus *Confessions*, Goethes *Dichtung und Wahrheit* und viele andere haben die Gattung geprägt, die in vielfältigsten Formen in ungezählten Werken ausgestaltet worden ist. Fragen wir uns nach dem Antrieb dieser eigentümlichen Schreibpraxis, so begegnen wir in prominenten Zeugnissen dem Wunsch nach Selbstvergewisserung, aber auch dem Bedürfnis nach Rechtfertigung vor den Zeitgenossen und der Nachwelt. Ein zentrales, innerstes Motiv aber gilt der Erinnerung: Es ist der tiefe Wunsch, Vergangenes nicht einfach ins Nichts versinken zu lassen, sondern es festzuhalten, es wieder lebendig werden zu lassen, es als Teil seiner selbst anzueignen. Die „Selberlebensbeschreibung“ –

so Jean Pauls Bezeichnung<sup>1</sup> – verkörpert ein Grundmotiv der historischen Gedächtniskultur und wendet es auf das Selbstverhältnis, den Umgang mit dem eigenen Leben an. Ihr Anliegen ist nicht nur ein kognitives, sondern ein existentielles. Es geht ihr nicht allein um das registrierende Vergegenwärtigen und erklärende Durchdringen dessen, was war, wie es der Historie als Triebfeder und Aufgabe innewohnt. Bestimmend für die autobiographische Besinnung ist eine Utopie der Selbsteinholung, eine Sehnsucht des Sich-Findens und Mit-sich-Einswerdens in der Vergegenwärtigung seines Lebens.

Des Näheren sind dieser Utopie zwei Fluchtlinien eingeschrieben, die sich über die Zielvorstellungen der Gegenwärtigkeit und der Ganzheit definieren lassen. Das eine ist die Auseinandersetzung mit dem Entschwinden des Gewesenen, der die Sehnsucht nach einem Zurückholen des Vergangenen, nach einem Überwinden des Vergehens entspricht: Es ist der Wunsch, dass das Gewesene gegenwärtig sei, dass wir uns im erinnernnden Zurückgehen selbst gegenwärtig werden. Das andere ist das Begehren, sich im Ganzen seiner Existenz einzuholen, die Fülle des verfließenden Lebens im Jetzt zurückzugewinnen, im Vergehen der Zeit ganz zu sein. Es ist die Utopie einer Selbsteinholung, in der ich im Wiederfinden der entgleitenden Zeit Erfüllung finden und mit mir eins sein kann. Marcel Proust hat in seinem großen Roman *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* nicht nur dieses Projekt in unnachahmlicher Weise durchgeführt, sondern auch dem Anliegen selbst emphatischen Ausdruck verliehen. Der Ich-Erzähler seines Romans berichtet nicht nur von seinen früheren Erlebnissen und Begegnungen, sondern in eigentümlicher Verschränkung auch vom Erinnern selbst, vom Auftauchen von Bildern vergangener Zeiten und Orte ebenso wie von seinem überschwänglichen Wunsch, sein Leben schreibend einzuholen: „Wie glücklich wäre der, der ein solches Buch zu schreiben vermöchte“, sinniert er, als er nach langen Lebensjahren den Entschluss fasst, sein Leben in einem Buch niederzuschreiben.<sup>2</sup> Ein eminentes Glücksversprechen ist mit dem Vorhaben verbunden, die vergangene Zeit wiederzufinden. Doch ist es ein Versprechen und eine Sehnsucht, die vom Bewusstsein begleitet sind, dass uns ihre Erfüllung mit größten Schwierigkeiten konfrontiert. Sein Leben einzuholen, das Vergangene auferstehen zu lassen, erscheint als ein mühseliges, ungesichertes, vielleicht unmögliches Unterfangen.

<sup>1</sup> Jean Paul, Selbsterlebensbeschreibung, in: ders., Werke in drei Bänden, hg.v. Norbert Miller, Bd. 3 (München: Hanser, 1975), 707–828.

<sup>2</sup> Marcel Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd. 7: Die wiedergefundene Zeit, übers. von Eva Rechel-Mertens (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002), 504; *À la recherche du temps perdu*, Tome III: *Le temps retrouvé* (Paris: Gallimard, 1954), 1032.



Beides, der Wunsch nach Selbstpräsenz wie die Schwierigkeit seiner Realisierung, vertieft sich, wenn das Absehen auf Ganzheit nicht nur das Vergangene, sondern das Leben als ganzes, das Leben bis zu seinem Ende umgreift. Der Versuch, sich zu Ende zu erzählen, führt das Anliegen der narrativen Selbsteinholung weiter und radikalisiert es, sowohl in seinem Streben nach Vollendung wie in seinen Schwierigkeiten und Aporien. Es liegt nahe, sich zunächst über die generellen Probleme der Selbsterzählung zu verständigen, um dann die Annäherung an das Lebensende ins Auge zu fassen.

## 2 Die Schwierigkeiten der Selbsteinholung

Die Schwierigkeiten, sein Leben schreibend zu vergegenwärtigen, sind von mehrfacher Art. Ich will drei Schwierigkeiten hervorheben: die Not der Zeit, das Problem der indirekten Selbstpräsenz, die strukturelle Aporie des Ganzseins.

### 2.1 Der Wettlauf mit der Zeit

Das Projekt der Selbsteinholung begegnet der Knappheit der Zeit. Sich selbst zu beschreiben, sein Leben im Ausdruck zu vergegenwärtigen, vollzieht sich im fortwährenden Wettlauf mit der Zeit. Wir entgleiten uns unablässig, und jeder Versuch, den Augenblick festzuhalten, schreibend sein Leben einzuholen, kommt zu spät. „Sprich jetzt“, beginnt Paul Auster seinen Lebensbericht *Winterjournal*, „bevor es zu spät ist, und hoffentlich kannst du so lange sprechen, bis nichts mehr zu sagen ist. Schließlich verrinnt die Zeit.“<sup>3</sup> In vielfältiger Weise bringen autobiographische Schriften das Leiden unter der entgleitenden Zeit, nicht nur unter dem Entzug des Vergangenen, sondern der Gegenwart, der Zeit des Schreibens zum Ausdruck. Proust selbst beschreibt in einem eindringlichen Bild die Not dessen, der sich – wie sein Ich-Erzähler – spät aufmacht, sein Leben zu ergreifen, und der nun befürchten muss, sein Werk nicht mehr vollenden zu können:

Ich hatte gelebt wie ein Maler, der einen Weg hinaufgeht, unter dem ein See sich breitet, dessen Anblick ihm ein Vorhang aus Felsen und Bäumen verdeckt. Durch eine Lücke erblickt er ihn; er hat ihn ganz und gar vor sich; er greift zu seinem Pinsel. Doch schon kommt die Nacht, in der man nicht mehr malen kann und über der sich kein neuer Tag erheben wird.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Paul Auster, *Winterjournal* (Reinbek: Rowohlt, 2013), 7.

<sup>4</sup> Marcel Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Band 7 (s. Anm. 2) 508; *À la recherche du temps perdu* (s. Anm. 2), 1035.

Doch nicht nur der zu spät Beginnende leidet unter der Flucht der Zeit. Von allem Anfang an sind wir im uneinholbaren Verzug uns selbst und unserem Leben gegenüber. Je länger ich schreibe, desto mehr verspäte ich mich, meint Laurence Sterne in resignierter Zuspitzung in *Tristram Shandy*: „Ich mag schreiben wie ich will und mich noch so rasch in die Mitte der Dinge stürzen, – ich werde doch niemals mich selbst einholen, auch wenn ich aufs äußerste gepeitscht und gejagt würde.“<sup>5</sup> Sich schreiben ist geradezu ein sich vertiefender Selbstverlust, ja, eine Selbstverausgabung, die ihrerseits dem Tode zutreibt.<sup>6</sup>

Das Gefühl der verrinnenden Zeit, das unser Leben bedrängt und uns mit der Furcht belastet, dass wir immer im Unfertigen, Unvollendeten bleiben und nie zu uns selbst, zum eigentlichen Leben kommen, auf das wir in all unseren Bemühungen eigentlich aus sind, dieses Gefühl kann auch die Anstrengung der Erinnerung und schreibenden Selbstbesinnung durchziehen. Das große Werk der Selbsterzählung erscheint Proust wie die Arbeit jener Erbauer der Kathedralen, die nie zur Vollendung gekommen sind.<sup>7</sup> Dabei geht es nicht nur um unsere Endlichkeit. Es geht nicht nur darum, dass unsere tiefsten Wünsche nie vollständig erfüllt werden, dass wir als beschränkte Wesen in unserem Streben und Wirken nie zur Vollendung gelangen. Sondern es geht um ein Aufschieben, in welchem wir das, worum es uns geht, nicht nur noch nicht erreichen, sondern es verfehlen, in unserem Streben scheitern. Dies ist der Fall in einem Leben, das bis zum letzten Augenblick vom Gefühl begleitet ist, noch nicht das eigentliche, wahre Leben zu sein, in einem Leben, das sich immer als erst provisorisches auf die Zukunft bezieht, nicht in der Gegenwart da ist, sich nicht im gegenwärtigen Sein vollzieht.

Eine analoge Selbstverfehlung kann der Erinnerungsarbeit anhaften, wenn sie immer über sich hinausgetrieben wird, vom Gefühl bestimmt, dass uns das Vergangene entgleitet und wir uns nie selbst begegnen, uns nie im Vergangenen präsent werden. Die Kluft zwischen erinnerndem Akt und Erinnerung will sich nicht schließen, weil das Erinnern selbst sich in der Zeit, gegen die Zeit vollzieht. Die Furcht des Nicht-zu-sich-Kommens im Lebensvollzug wiederholt sich auf der reflexiven Stufe der Vergegenwärtigung des Lebens. Der Abgrund des Vergehens unterminiert nicht nur das Leben selbst, sondern die Erinnerung des Lebens.

<sup>5</sup> Laurence Sterne, *Leben und Meinungen von Tristram Shandy Gentleman* (Frankfurt am Main: Insel, 1982), 306 f. – In eindringlichen Passagen beschreibt Peter Kurzeck die Not des Erinnerns und Festhaltens im Wettlauf mit der Zeit: Peter Kurzeck, *Vorabend* (Frankfurt am Main/Basel: Stroemfeld/Roter Stern, 2011), 585, 815, 827, 872, 945.

<sup>6</sup> Vgl. Thomas Klinkert, *Bewahren und Löschen. Zur Proust-Rezeption bei Samuel Beckett, Claude Simon und Thomas Bernhard* (Tübingen: Gunter Narr, 1996), 102.

<sup>7</sup> Proust, *À la recherche du temps perdu* (s. Anm. 2), 1033.



## 2.2 Die indirekte Selbstpräsenz

Was hier bedroht ist, erhält in Prousts Roman dadurch sein besonderes Profil, dass es mit einer Idealform der glückenden Erinnerung kontrastiert wird, in welcher der Erzähler jene volle Selbstpräsenz erlebt, der die Sehnsucht des Gedächtnisses gilt. Die Rede ist vom plötzlichen Aufscheinen eines früher Erlebten, wie es sich typischerweise mit Geruchs- oder Geschmacksempfindungen (aber auch mit akustischen, taktilen, visuellen Erlebnissen) verbinden kann und wie es Proust in berühmten Beispielen vorführt; das bekannteste ist die Episode der *madeleine*, das Kosten eines in Tee getunkten Gebäcks, das den Erzähler unversehens in ein Erlebnis aus seiner Kindheit versetzt. Es ist das überwältigende Einbrechen eines Vergangenen in die Gegenwart, ein Gegenwärtigwerden des Einst im Jetzt, worin ich ein früher Erfahrenes erneut, wie zum ersten Mal erlebe. Proust beschreibt solche Erlebnisse als Manifestationen der unwillkürlichen Erinnerung (*mémoire involontaire*), die er von den bewusst intendierten Akten des Wiedererinnerns, der *mémoire volontaire*, unterscheidet. Das abrupte, unmittelbare Erleben der Kopräsenz der Zeiten in der *mémoire involontaire* ist wie ein Urbild der Erinnerung, das Ideal eines Erinnerns, in welchem nicht nur der Gegenstand in seiner Originalität und Fülle anwesend ist, sondern auch ich selbst mir ohne Trennung und Trübung im Damals gegenwärtig bin. Das Sich-Entgleiten, das mein aktuelles Erleben wie mein Erinnern bedroht, verschwindet in der Unmittelbarkeit der erfüllten Präsenz. Solche Identität wird zugleich zum Sinnbild jenes Glücks, das nach Proust demjenigen versprochen ist, der sein Leben zu schreiben vermöchte.

Das Problem jedoch liegt darin, wie es möglich sein kann, auf dem indirekten, mühseligen Wege der Rekonstruktion und narrativen Vergegenwärtigung jene Unmittelbarkeit zu gewinnen, die im plötzlichen Einbrechen des Vergangenen erlebt wird. Es scheint wie eine strukturelle Unmöglichkeit, dieses Ziel zu erreichen. Ein unüberbrückbarer Hiatus scheidet die *mémoire involontaire* von der *mémoire volontaire*, so sehr sich diese an jener als idealem Fluchtpunkt orientiert. Während in Hegels Dialektik der Weg der Vermittlungen zuletzt in eine neue Unmittelbarkeit umschlägt, so bleibt im normalen Streben nach vollendeter Präsenz eine unerfüllte Sehnsucht, ein nie überwundener Aufschub. Die Unabschließbarkeit liegt nicht nur in der nie zu Ende kommenden materialen Aufarbeitung der zerstreuten Ereignisse und verblassten Erinnerungen, sondern, grundlegender, in der Unmöglichkeit, das Unmittelbare im bewussten Akt hervorzubringen. Die Form der Erzählung sperrt sich gegen die Selbstkoinzidenz, von deren Sehnsucht sie getragen ist. Identität ist ihr nicht nur ein überschießendes Ideal, sondern eine problematische, fragwürdige Orientierung.

## 2.3 Die Aporie des Ganzseins

Eine dritte Schwierigkeit betrifft die narrative Selbsteinholung in ihrem Streben nach Ganzheit. Wie können wir, als zeitlich existierende Wesen, das Ganze unseres Seins, das Ganze unseres Lebens erfassen? Zusätzlich zum Entgleiten des Vergangenen und zur Undurchsichtigkeit des Jetzt sind wir mit der Unabsehbarkeit der Zukunft konfrontiert. Unser Leben erzählen, während wir leben, scheint ein paradoxes, aporetisches Unterfangen. Die Erzählung ist in ihrer klassischen Form eine retrospektive Sinnbildung, deren sprachliche Darstellung im Tempus des Präteritum erfolgt.<sup>8</sup> Im Nachhinein geben wir den Geschehnissen das genuine Profil, das sie zu einem narrativen Gefüge vereint; Arthur C. Danto hat die Logik des Erzählsatzes als eines retrospektiven Vorgriffs, in welchem ein vergangenes Ereignis mit Bezug auf Späteres beschrieben wird, als Keimzelle des Historischen analysiert. Erzählen entfaltet sich im Horizont der Nachträglichkeit. Dies scheint einer Gesamtdarstellung aus der Perspektive des Lebens, im Modus der Selbst-Erzählung den Boden zu entziehen. Aristoteles hat ein analoges Problem mit Bezug auf die Frage nach dem Glücklichen aufgeworfen und die Meinung vertreten, dass wir eigentlich erst nach dem Ende eines Lebens darüber urteilen können, ob es glücklich oder unglücklich war.<sup>9</sup> Solange der letzte Atemzug nicht getan ist, sind wir nicht dagegen geschützt, dass das Leben einen anderen Ausgang nehmen, eine andere Färbung annehmen kann; ja, es sei sogar zu erwägen, wieweit nicht auch das Glück und Unglück unserer Kinder und Freunde auf die Glücksbilanz des eigenen Lebens zurückschlägt.<sup>10</sup> Das Problem (*aporia*)<sup>11</sup>, das Aristoteles mit Bezug auf das glückende Leben und dessen immanenten Ganzheits- und Erfüllungsanspruch aufwirft, stellt sich ähnlich auf der reflexiven Stufe der Lebensdarstellung. Nur das Leben anderer können wir als ganzes überblicken, als ganzes erzählen. Das eigene Leben zur Gänze erzählen, „sich zu Ende erzählen“, wie es der Titel dieses Beitrags anvisiert, scheint ein Ding der Unmöglichkeit.

Das ganze Leben in seinem Sinn zu verstehen – und nicht nur einzelne Episoden in ihrer „Bedeutung“, ihrem Bezug zu anderen und zum Ganzen zu erfassen<sup>12</sup> –, verlangt, die Binnenperspektive des Erlebens auf die Außenperspek-

8 Vgl. Harald Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (Stuttgart: Kohlhammer, 1964).

9 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, I.11.

10 Ebd., I.11, 1100a11, 1101a16–23.

11 Ebd., I.11, 1100a21.

12 In diesem Sinne unterscheidet Wilhelm Dilthey im Begreifen eines Lebenszusammenhangs die „Bedeutung“ der Teile vom „Sinn“ des Ganzen: Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschicht-*



tive der interpretierenden Beschreibung hin zu überschreiten. Die basale Kluft zwischen Lebensvollzug und Erzählung, gelebtem und erzähltem Leben, die für jede Phase des Lebenslaufs gilt, vertieft sich mit Bezug auf das Lebensganze. Sein ganzes Leben zu erzählen, verlangte im Prinzip, auf den projizierten Abschluss vorzugreifen, um von ihm her dem Leben seine verstehbare, sinnhaft aneignbare Gestalt zu geben.<sup>13</sup> Für die Existenzphilosophie gehört der Entwurf, das Sich-auf-Ziele-hin-Entwerfen zum sinnhaften Selbstverständnis des Subjekts. Die Pointe des Erzählens hingegen soll gerade nicht in der Projektion, sondern in der nachträglichen Erkundung und Formgebung liegen. Sich selbst vom Ende her zu erschließen, bleibt dem Leben versagt. Die Retrospektive auf das eigene Lebensganze ist dem Menschen verschlossen. In welcher Weise aber kann sich unter diesen Bedingungen das Bedürfnis der Selbsterzählung verwirklichen? Wieweit kann sich das Verlangen nach Selbsteinholung in der Zeit erfüllen? Auf welchen Wegen kann eine Annäherung an das Ende, ein Sich-Verstehen vom Ende her stattfinden?

### 3 Annäherungen an das Lebensende

Der Weg zum Ende ist von Autoren in verschiedener Weise beschritten worden. In verschiedener Weise fällt das Licht vom Ende her auf das Leben.

#### 3.1 Vorgehen bis zum Ende

Ein erster Weg ist der des Vorangehens, soweit es möglich ist, der Weg des tentativen Sich-Annäherns an das Ende. Der Versuch, das Leben bis ins Alter, ins Sterben hinein, bis an die Schwelle des Todes zu erzählen, begegnet uns in profilierten literarischen Zeugnissen. Ein eindrucksvolles Beispiel ist Philip Roths Roman *Jedermann*.<sup>14</sup> Er erzählt – aus der auktorialen Außenperspektive, doch in durchgehendem Bezug auf die Erlebensdimension des Protagonisten – die ein Leben durchziehende und in ihm sich verdichtende Auseinandersetzung mit dem

lichen Welt in den Geisteswissenschaften, Einl. von Manfred Riedel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 242–246, 286–292.

<sup>13</sup> Das analoge Problem begegnet in geschichtsphilosophischen Konzepten, die eine Gesamtdeutung der Menschheitsgeschichte anstreben und sich typischerweise an der Grenze, an der Schwelle zur finalen Revolution, in der Erwartung der Parousie oder am supponierten Abschluss der Prinzipienentwicklung situieren.

<sup>14</sup> Philip Roth, *Jedermann* (München/Wien: Hanser, 2006).

Tod, von der frühen Angst und Beunruhigung, der Erschütterung am Grabe der Eltern, der wehmütigen Kindheitserinnerung und dem Abschiednehmen bis hin zum letzten Einschlafen und Erlöschen. Es ist ein Bericht, der von der Endlichkeit des Lebens eines jeden – eines „Jedermann“ – Zeugnis ablegt, von einer Endlichkeit, wie alle sie von anderen kennen, doch im eigenen Leben erst wahrzunehmen lernen müssen. Roth berichtet von Begegnungen mit der Vergänglichkeit seit der Jugend über die Krisen des aktiven Lebens bis in die Gebrechlichkeit des Alters, über den furchtsamen Ausblick auf das Ende und die „Sehnsucht nach den schönsten Tagen der Kindheit“<sup>15</sup>. Es ist wie ein radikaler Versuch, das Ganze bis ins Ende, ins Sterben hinein zu erzählen, wobei die Erlebensperspektive zuletzt notgedrungen selbst verblasst: „Er sank hinunter, fühlte sich aber alles andere als besiegt, ganz und gar nicht dem Untergang geweiht, nur darauf aus, wieder Erfüllung zu erleben, und dennoch wachte er nicht mehr auf. Herzstillstand. Er war nicht mehr, befreit vom Sein, ging er ins Nichts, ohne es auch nur zu merken. Wie er es befürchtet hatte von Anbeginn.“<sup>16</sup>

Es ist wie ein experimentelles Überschreiten der Grenze der Selbstnarration. Die literarische Erkundung des Sterbens, der wir in berühmten Werken, etwa Tolstois Erzählung *Der Tod des Iwan Iljitsch*<sup>17</sup>, oder in der akribischen Beschreibung des vom Sterbenden erlebten Sich-Zurückziehens und Erlöschens in John Williams' Roman *Stoner*<sup>18</sup> begegnen, wird an die Grenzlinie zur Selbsterzählung geführt. In unterschiedlichen Formen kommt die Selbstbeobachtung im Blick auf den Tod, die bis ans Äußerste geführte Selbsterzählung in literarischen Werken zur Sprache. Verwiesen sei etwa auf Wolfgang Herrndorfs *Arbeit und Struktur* (2013), einen nachträglich als Buch publizierten tagebuchartigen Blog, den der Autor begann, nachdem die Ärzte bei ihm einen Hirntumor diagnostiziert hatten, und den er, über sein tägliches Leben und den Kampf gegen den Krebs reflektierend, bis kurz vor seinem Freitod weitergeführt hat.<sup>19</sup>

Eine andere Konstellation entfaltet ein 2014 erschienener Roman von Volker Harry Altwasser, der eine nicht zu Ende geführte Selbsterzählung des Sterbens stellvertretend zu Ende formuliert, wobei die Vertretung sogar zweistufig angelegt ist: Der Roman berichtet vom Sterben des deutschen Schriftstellers Bruno Frank (1887–1945), der an seinem letzten (verschollenen) Manuskript *Chamfort erzählt seinen Tod – zu Ende* arbeitet, in welchem er das Lebensende des französischen Dichters Nicolas Chamfort (1741–1794) und (fiktional) dessen Arbeit an einer

<sup>15</sup> Ebd., 121.

<sup>16</sup> Ebd., 171.

<sup>17</sup> Lew Tolstoi, *Der Tod des Iwan Iljitsch* (Köln: Anaconda, 2008).

<sup>18</sup> John Williams, *Stoner* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2013).

<sup>19</sup> Wolfgang Herrndorf, *Arbeit und Struktur* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2013).



Autobiographie darstellt.<sup>20</sup> Die Verschachtelung, die zudem mit inhaltlichen Parallelen im Lebensende beider Protagonisten arbeitet, ist eine eigentümliche Inszenierung des Dilemmas der finalen Selbsterzählung. In all diesen Werken tritt uns der Ernst des Bemühens um eine integrale narrative Selbsteinholung ebenso entgegen wie die strukturelle Grenze seiner Verwirklichung. Sie weisen auf ein Zu-Ende-Gehen, das ein Vollenden und Erlöschen sowohl des Lebens wie des Sich-Ausdrückens ist, wie in der Figur jenes Zen-Meisters, der „im Prozess des Todes seine letzte Kalligraphie schreibt“<sup>21</sup>. Es sind tentative Formen des Voranschreitens zum Ende, die gleichsam gegen die aristotelische Einsicht anzugehen versuchen, dass eine Gesamtwahrnehmung, ein vollständiges Rechenschaftablegen vom Leben und dessen Sinn erst *nach* dem Leben möglich sei.

Nun sind neben solchen Ansätzen andere Weisen des Umgangs mit dem Ende ins Auge zu fassen, die nicht vorrangig auf die narrative Retrospektive, sondern die vorausgreifende Verweisung des Lebens auf das Ende abheben, die ihrerseits für ein Sich-zu-Ende-Erzählen von Belang ist.

### 3.2 Das Vorlaufen zum Tode

Eine der prominentesten Ausformulierungen dieses Gedankens stellt Martin Heideggers Figur eines Vorlaufens zum Tode dar.<sup>22</sup> Sie ist eine emphatische Version des alten Topos, dass der Mensch im Angesicht des Todes lebt und in der Einübung ins Sterben wahrhaft als er selbst existiert. Für die Existenzphilosophie geht es nicht nur um die Gewissheit des unwiderruflichen Endes, das allem Lebendigen bevorsteht. Es geht um das subjektive Sich-Verhalten zum Tode, um das Zulassen der Angst in der Konfrontation mit der Möglichkeit des Nichtseins, und es geht darum, dass ich in diesem Verhalten auf mich gestellt, durch niemanden vertretbar bin. Wie jeder „seinen“ Tod stirbt, so muss jeder für sich selbst sich zu seinem Sterben und seinem Tod verhalten. Das Sein zum Tode, das wir auf uns nehmen oder verdrängen, das wir aber zuletzt nur in radikaler Einsamkeit als Teil unseres Lebens vollziehen können, ist Grundlage eines eigentlichen, authentischen Lebens. Der Mut zur Begegnung mit dem Tod und zum eigensten Sterben entreißt das Individuum dem anonymen Man und konfrontiert es mit sich selbst in seiner unververtretbaren Existenz.

<sup>20</sup> Volker Harry Altwasser, Glückliches Sterben. Volker Harry Altwassers Roman über Bruno Franks Bericht, in dem Chamfort seinen Tod erzählt (Berlin: Matthes & Seitz, 2014).

<sup>21</sup> Dieter Henrich, Sterbliche Gedanken. Der Philosoph Dieter Henrich im Gespräch mit Alexandru Bulucz (Frankfurt am Main: Edition Faust, 2015), 9.

<sup>22</sup> Martin Heidegger, Sein und Zeit, 10. Aufl. (Tübingen: Niemeyer, 1963), §§ 46–53, 235–267.

Vom Tode her sind wir auf das Leben zurückgeworfen, im Lichte der Endlichkeit werden wir unserer selbst gewahr als diejenigen, die ihr Leben zu führen und zu verantworten haben. Den Tod ernst nehmen heißt das Leben ernst nehmen. Nun ist der Ausblick auf das Ende nicht nur Grundlage der bewussten Existenz; ebenso kann er einer Lebenserzählung zugrunde liegen, in welcher der Mensch sein Leben erschließt. Im Vorlaufen auf den Tod auf das Leben zurückkommen ist Voraussetzung der authentischen Lebensführung<sup>23</sup>, aber auch der reflexiven, auf das Ganze ausgreifenden Lebensdarstellung. Man hat diesen Gedanken zum Teil dahingehend radikalisiert, dass die Autobiographie in ihrem Kern zur Erzählung eines Sterbens, die Biographie zur „Thanatographie“ wird.<sup>24</sup> Der Gedanke des Todes begründet nach Kierkegaard den Ernst des Lebens; für die Existenzphilosophie wird der Umgang mit dem Tod zum Maßstab für das gelingende Leben.<sup>25</sup> Das Vorlaufen zum Tod verwandelt unsere Existenz, ähnlich wie eine Nahtoderfahrung das Selbstverständnis eines Menschen erschüttern und seinem Leben eine andere Richtung, eine neue Tiefe und innere Klarheit geben kann. Dabei bleibt offen, in welcher Weise diese literarisch umsetzbar ist, inwiefern der Ausblick auf das Nicht-mehr-Sein die Möglichkeit transformiert, sein ganzes Leben zu erzählen. Die Erzählung als retrospektive Formgebung bedarf des Ausgriffs, um vom Ende her das Bild des Lebens zu gestalten. Doch scheiden sich die Formen dieses Ausgriffs, je nachdem ob es sich um eine projektive Verlängerung von Zielen und Möglichkeiten oder um das Offensein für ein Schicksal handelt, das über den Menschen kommt und nicht in seiner Hand liegt.

### 3.3 Das Vorfallen des Todes ins Leben

Gewissermaßen spiegelbildlich zum Vorlaufen des Lebens in den Tod haben wir mit dem Vorfallen des Todes ins Leben zu tun, mit der Gegenwart des Todes im Leben. Michael Theunissen hat unterschiedliche, sich intensivierende Formen der

<sup>23</sup> Vgl. die Gedankenfigur bei Søren Kierkegaard, Die Wiederholung, Abt. 5/6, Gesammelte Werke: Die Wiederholung, Drei erbauliche Reden 1843 (Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs, 1955), 1–97, hier 4 f.: „Wer das Leben nicht umschiff hat, bevor er zu leben begann, der gelangt niemals dahin, zu leben.“

<sup>24</sup> Vgl. Philippe Lacoue-Labarthe, L'écho du sujet, in: ders., Le sujet de la philosophie (Paris: Aubier-Flammarion, 1979), 217–303, hier 266; zit. nach Klinkert, Bewahren und Löschen (s. Anm. 6), 23. Lacoue-Labarthe erweitert die Reihe Biographie – Thanatographie zu „allothanatographie, voire hétérothanatographie“.

<sup>25</sup> Søren Kierkegaard, An einem Grabe, Abt. 13/14, Gesammelte Werke: Vier erbauliche Reden 1844, Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845 (Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs, 1952), 173–205.



Gegenwart des Todes im Leben nachgezeichnet, beginnend mit der generellen Vergänglichkeit aller Dinge über das lebenslange Sterben, welches alles biologische Leben kennzeichnet, zum Altern als dem spezifisch menschlichen, körperlichen Vorgang, der mit einem sich verändernden Zeitbewusstsein einhergeht, in welchem die Vergangenheit sukzessiv anwächst und der Raum der Zukunft, des Ausstehenden und Noch-Möglichen schrumpft. Gesteigert ist die Anwesenheit des Todes sodann im menschlichen Leben als bewusstem Lebensvollzug, in welchem sich die Zeitrichtung umkehrt: „Als Lebewesen auf unseren Tod hin lebend, leben wir als die, die ihr Leben führen, von unserem Tod her.“<sup>26</sup> Es ist ein Leben, das in jenem Vorlaufen zum Tode gründet, doch diesen Vorgriff nicht im Zeichen der Selbstermächtigung, sondern des ohnmächtigen Zulaufens auf den Tod vollzieht. Menschliches Leben ist ein Leben im Schatten des Todes, ein Leben, in dem der Vorschein des Todes anwesend ist. Ihm entspricht zuletzt ein Existenzvollzug, den Theunissen mit der sokratischen Formel der Einübung ins Sterben beschreibt, die er konkret als Vorwegnahme des Abschieds vom Leben qualifiziert, als abschiedliches Leben. Es geht um ein Ernstnehmen nicht nur des Todes, sondern des Sterbens als der existentiellen Bewegung hin zum Tode, dies nicht unter dem Aspekt des mit dem Sterbeprozess verbundenen Leidens, sondern des bewusstseinsmäßigen Vollzugs dieser Bewegung, die eine Bewegung hin zum eigenen Erlöschen und Nicht-mehr-Sein ist. Es ist ein Ernstnehmen, in welchem es nicht um das (medizinisch, ökonomisch, psychologisch zu betreuende) Sterben als letzten Lebensabschnitt, sondern um ein Sterben als Vorwegnahme und Vorschein des Todes in seiner existentiellen, metaphysischen Relevanz geht. Im Abschiednehmen von den Lebenden und vom eigenen Leben gewinnt der Tod eine nachdrückliche Gegenwärtigkeit im Leben.<sup>27</sup>

### 3.4 Lebendig bis in den Tod – solidarische Partizipation am Sterben der anderen

Eine wiederum andere Durchdringung von Leben und Tod, eine noch intimere Teilnahme des Lebens am Tod, des Todes am Leben hat Paul Ricoeur in den

<sup>26</sup> Michael Theunissen, Die Gegenwart des Todes im Leben, in: ders., Negative Theologie der Zeit (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 197–217, hier 207 f.

<sup>27</sup> Den Kontrast zwischen dem in den letzten hundert Jahren in den hochzivilisierten Gesellschaften erfolgenden Unwichtigwerden des Todes und der gleichzeitigen Aufwertung des Sterbens thematisiert Klaus Heinrich: Jochen Rack/Klaus Heinrich, Wir und der Tod. Ursprungskult oder Bündniskult – Über die Mitbestimmung der Toten, *Lettre International* 72 (2006), 100–103.

postum veröffentlichten Reflexionen *Lebendig bis in den Tod* gezeichnet.<sup>28</sup> Die entscheidende Differenz zur existentialistischen Todesbesinnung ist die Aufsprengung des eigentlichkeitstheoretischen Solipsismus. Die höchste Form des Sich-Einstellens auf den Tod ist nach Ricoeur weder der antizipierende Vorgriff auf das Nicht-mehr-Sein noch die äußere Beobachtung des Erlöschens und Ablebens, sondern die solidarische Begleitung des Sterbenden im Zu-Ende-Gehen seines Lebens. Ricoeur verweist auf Beschreibungen des KZ-Überlebenden Jorge Semprun, der in seinem Buch *Schreiben oder Leben* vom Hindurchgegangen-Sein durch die Todeserfahrung als Ermöglichung des Lebens berichtet und dabei vehement gegen das Verdikt Ludwig Wittgensteins protestiert, dass der Tod kein Ereignis des Lebens, dass er nicht erlebbar, nicht im Horizont des Lebens darstellbar sei. Dagegen beharrt Semprun, der in Buchenwald Maurice Halbwachs in dessen Todeskampf begleitet hat, auf der Möglichkeit einer nicht-reduzierten, ja gesteigerten Erfahrung des Todes im Dabeisein.<sup>29</sup> Das Anteilnehmen am Sterben des anderen ist ein privilegierter Zugang zum Todesproblem. Es ist ein – praktischer und theoretischer – Zugang, der die Selbstbezüglichkeit und Jemeinigkeit des Sterbens nicht negiert und rückgängig macht, wohl aber transzendiert. Er kann in der individuellen Sterbebegleitung, aber auch in Kulturen des Totengedenkens, gerade vor dem Hintergrund des gewaltsamen Todes, zum Tragen kommen.<sup>30</sup>

Dabei ist diese Überwindung des Solipsismus nicht auf das Sich-Verhalten zum Tode des anderen beschränkt. Auch die Auseinandersetzung mit dem eigenen Sterben löst sich ab vom narzisstischen Verlangen des Überlebens. An dessen Stelle tritt nach Ricoeur das Sich-Anvertrauen an den Anderen, das Weiterleben in den Anderen, im Gedächtnis des Anderen, im Gedenken Gottes, der sich meiner erinnert, aber auch im Weiterleben der Mitmenschen. Primo Levi und Jorge Semprun haben Zeugnis abgelegt vom massenhaften Sterben in den Lagern, von jenen ungezählten, namenlosen Opfern, die zuletzt, so Semprun, *eines* Beistands

<sup>28</sup> Paul Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort*, suivi de *Fragments*, Préface d'Olivier Abel, Postface de Catherine Goldenstein (Paris: Seuil, 2007).

<sup>29</sup> Ebd., 61, 67; Jorge Semprun, *L'écriture ou la vie* (Paris: Gallimard, 1994), 180 ff., 202.

<sup>30</sup> Dieter Henrich, Tod in Flandern und in Stein, in: Odo Marquard und Karlheinz Stierle, Hg., *Identität*, Bd. 8, Poetik und Hermeneutik (München: Fink, 1979), 650–653, hier 650, 652) verdeutlicht dies mit Bezug auf die Kriegsgräber. Gegen die These von Reinhardt Koselleck, dass „der Sinn des Sterbens für [...], wie es auf den Denkmälern festgehalten wird, von den Überlebenden gestiftet wird, denn die Sinnleistung, die die Verstorbenen ihrem Sterben abgewonnen haben mögen, entzieht sich unserer Erfahrung“, betont Henrich: „Gewiss, die Sinnstiftung ist die der Überlebenden; aber sie können doch versuchen, an die Erfahrungen derer Anschluss zu finden, die gefallen sind. Und oft nehmen sie wirklich die Gedanken und Worte auf, in denen die Toten sich selbst mit ihrem kommenden Sterben vertraut zu machen hatten.“



bedurften: des Überlebens der anderen – „dessen, dass wir lebten, dass wir ganz einfach mit all unseren Kräften lebten im Gedenken ihres Todes“<sup>31</sup>. Auch das Überleben der Zeugen, wie es Giorgio Agamben beschreibt,<sup>32</sup> ist ein solidarisches Eintreten für die Toten; das Sich-Übergeben an die Nachlebenden ist eine Weise des Weiterlebens der Sterbenden. Die letzte, weiteste Figur des „Lebendigseins bis in den Tod“ ist nicht das Festhalten am Leben bis zum allerletzten Atemzug, sondern das Teilnehmen am Leben und das Sich-Anvertrauen an das Leben, das nicht nur das eigene ist. Wir übernehmen das Leben von anderen und geben es an andere weiter; „wir leben, wenn wir endlich sind, als Fackelträger“<sup>33</sup>. Die Partizipation am Sterben und die Teilhabe am Leben sind unlösbar ineinander verstrickt.

## 4 Grenzen und Möglichkeiten der Selbsterzählung

### 4.1 Sich zu Ende erzählen, sich vom Ende und vom Ursprung her erzählen

Vom existentiellen Verhalten des Menschen zu seinem Tod ist nun zurückzukommen zur Frage der narrativen Selbsteinholung. Die Verflechtung beider Themen wurde in Gestalt des Sich-zu-Ende-Erzählens aufgenommen. Im Vorausgehenden sind Versionen dieses Erzählens sichtbar geworden, die sich miteinander vergleichen, aber auch gegeneinander gewichten lassen. Dabei zeigt sich, dass die eigentliche Pointe des Sich-zu-Ende-Erzählens nicht einfach darin liegt, sein Leben bis zum letztmöglichen Augenblick zu erzählen, ja, sein eigenes Sterben narrativ zu vergegenwärtigen – bis hin zum widersprüchlichen Vorhaben, den eigenen Tod zu erzählen. Solche ins Äußerste geführten Formen des Selbstausdrucks (Herndorf, Altwasser) haben ihre literarische Prägnanz und, gerade im Selbstverhältnis angesichts des Todes, ihre existentielle Eindringlichkeit. Sie finden ihre Ergänzung in narrativen Darstellungen aus der Außenperspektive, die zugleich das subjektive Erleben des Sterbenden, gegebenenfalls sein eigenes Verhältnis zum Tod und sein eigenes Erleben des Sterbens in differenzierten Beschreibungen erschließen (Williams, Roth, Tolstoi).

31 Sempun, *L'écriture ou la vie* (s. Anm. 29; übers. E.A.), 133.

32 Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003).

33 Henrich, *Sterbliche Gedanken* (s. Anm. 21), 39.

Die eigentliche Herausforderung, das zentrale Interesse gilt dem Selbstverhältnis des Sterbenden angesichts des eigenen, bevorstehenden Todes. Wenn wir dies mit der Leitfrage nach dem Sich-Erzählen verbinden, so geht es um die Rückschau auf sein Leben im Horizont der Sterblichkeit und des Todes. Die narrative Selbstvergegenwärtigung ist eine Reflexion im Modus des Erinnerns, der Besinnung auf das vergangene, das erlittene und das geführte Leben, auf die Ereignisse und Wertscheiden, die schmerzlichen und beglückenden Erfahrungen, die unserem Leben seine Gestalt gegeben und das, was wir sind und geworden sind, geprägt haben. Wenn die Autobiographie generell der Verständigung über sich dienen kann, so geht es hier um die spezifische Selbstbesinnung im Horizont des nahenden Endes. Sie steht nicht einfach für eine letzte Gewissenserforschung. In ihr äußert sich auch das lebendige Interesse an der Vergegenwärtigung und Aneignung der eigenen Geschichte im Horizont des sich schließenden, zu Ende kommenden Lebens. Sich-zu-Ende-Erzählen ist eine Paraphrase des Wunsches, von seinem Leben am Ende ein Bild zu gewinnen, es als Ganzes vor sich zu stellen. Inhaltlich kann diese Erinnerung ebenso gut auf die Kindheit wie das Alter oder die dazwischen liegenden Lebensabschnitte gehen. Doch artikuliert sie typischerweise ein Zurückblicken, das als solches erst im Alter möglich ist, in der späten Lebenszeit heraufgerufen wird. Dabei kommen unterschiedliche Motive ins Spiel.

Neben der Intention, das Ganze umgreifen zu können, kommt gerade der Kindheitserinnerung im Alter eine besondere Bedeutung zu. Dabei interessiert nicht eine faktische Tendenz, die Neigung zum nostalgischen Rückblick, sondern ein strukturelles Merkmal des Blicks auf das Ganze. Sich an die Kindheit erinnern bedeutet nicht nur, Geschehnisse und Personen aus längst vergangenen Zeiten aus dem Vergessen zu erwecken und in den Lichtraum des Bewusstseins zu rücken. Jenseits der historiographischen Vergegenwärtigung ist das Interesse am Erinnern ältester Erlebnisse ein Interesse am Eigensten seines Lebens. Dies deshalb, weil in solcher Erinnerung ein Ausgriff auf das Ganze des Lebens stattfindet.

In signifikanter Weise kommt dies in der Kindheitserinnerung als Glückserinnerung zum Tragen. Philip Roth lässt den Protagonisten seiner Erzählung *Jedermann* nachdenklich auf die schönsten Tage seiner Kindheit zurückblicken, um die Frage anzuschließen: „Wie wär's damit, die schönsten Tage des Alters zu genießen? Oder bestanden die schönsten Tage des Alters eben daraus – aus der Sehnsucht nach den schönsten Tagen der Kindheit“?<sup>34</sup> Doch worauf geht eine solche Sehnsucht, die dem Gedächtnis des Anfangs innewohnt? Sie gilt nicht allein und nicht in erster Linie den Augenblicken des erlebten Glücks, der ver-

34 Roth, *Jedermann* (s. Anm. 14), 121.



meintlichen Erfüllung aller Wünsche und Träume. Sie gilt, tiefer noch, den Wünschen und Träumen selbst. Es ist eine Erinnerung, wie sie Ernst Bloch im Schlusssatz des *Prinzip Hoffnung* umschreibt, als Erinnerung an „etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war“.<sup>35</sup> Es ist der Rückblick auf ein noch nicht Realisiertes, doch Ersehntes: Glückserinnerung ist nicht Erinnerung eines realen Faktums, sondern, im Tiefsten, Erinnerung eines Versprechens.<sup>36</sup> Kindheit ist der Ort des Glücksversprechens, die tiefste Sehnsucht nach der Kindheit ist die Sehnsucht nach einem Glücksversprechen. In der Kindheitserinnerung wird uns eine ursprüngliche Geborgenheit und Heimat gegenwärtig, aber auch ein ursprüngliches Wünschen und Begehren, zugleich ein Vertrauen, ja, ein Versprechen. Es ist nicht schwer zu sehen, wie solches Erinnern auf ein Kommendes ausgreift, auf ein Ganzes der Erfüllung vorausweist. Sie hat mit dem Ganzen des Lebens und dem Ganzen des Menschen zu tun, nicht dem bloßen Erreichen besonderer Ziele, der Verwirklichung bestimmter Absichten. In solcher Erinnerung, die im Bewusstsein des nahenden Endes eine besondere Tiefe gewinnen kann, verschränken sich das Zurückgehen zum Ursprung und das Ausgreifen auf die Vollendung. Das auf das Ende hin und vom Ende her Erzählen überlagert sich mit dem Erzählen vom Ursprung her. Gerade die offenen, uneingelösten Versprechen stehen für die wirkliche Tiefe einer Vergangenheit, die auf die Zukunft ausgreift. Die wahren Paradiese, sagt Proust, sind die verlorenen Paradiese.<sup>37</sup> In solcher Erinnerung wird das Sich-zu-Ende-Erzählen in seinem gleichzeitigen, radikalen Vergangenheits- und Zukunftsbezug vollzogen.

Ergänzend sei nur darauf verwiesen, dass sich diese Gegenläufigkeit nicht auf die Glückserinnerung beschränkt. Auch die Leidenserinnerung, die für das historische, auch autobiographische Gedächtnis ebenso fundamental sein kann, birgt diese Doppeldimensionalität in sich. Sie verlangt, wie Walter Benjamin exemplarisch ausgeführt hat, das Wachhalten uneingelöster Ansprüche, das Zur-Sprache-Bringen des Unterdrückten und Unabgegoltenen. Auch wenn traumatische Erlebnisse mit dem zwangsweisen Verstummen, ja, der Unfähigkeit zur Bewusstwerdung einhergehen, verlangen das Unrecht und die Verletzung nach der Wiederherstellung des Entstellten. Kritische Erinnerung in diesem Sinne ist nicht nur Vergegenwärtigung des gelebten, sondern des ungelebten Lebens, in der weltlichen Geschichte ebenso wie im individuellen Dasein. Auch nach dieser

Hinsicht kann Erinnerung im Angesicht des Endes ihre Selbstverdeckung aufbrechen und zu besonderer Klarheit und Dringlichkeit kommen. Dabei steht allerdings gerade im Fall der belastenden, schmerzlichen Vergangenheit nicht nur der Weg des Lebendig-Haltens der uneingelösten Ansprüche offen, sondern ebenso derjenige des Durcharbeitens und Bewältigens, der Vergebung und Versöhnung, zuletzt des befriedeten Vergessens. Dieses markiert gleichsam einen Fluchtpunkt, an welchem das Sich-Erzählen und Erzählen-Wollen selbst an seine Grenze gelangt und sich aufhebt.

Sich vom Ursprung wie vom Ende her erzählen heißt zu sich kommen, mit sich eins werden. Die Idee der gelingenden, abschließenden Erzählung steht für die Utopie, sein Leben als ganzes vor sich zu haben, jene volle Selbstpräsenz zu realisieren, die im unablässig voranschreitenden und entschwindenden Prozess des Lebens nie gegeben ist. Zum Sinn und zur Sehnsucht der umfassenden Selbsterzählung gehört die Selbstvergegenwärtigung im Ganzen, nicht primär als Summierung aller Lebensfragmente, sondern als Sich-Finden in seinem Leben *als Ganzheit* und Erfüllung. Erzählung steht im Dienste der Identitätsfindung im Sinne der individualisierenden Bestimmtheit wie der inneren Gestaltgebung und des Ganz-sein-Könnens des Selbst.<sup>38</sup> Für solche Selbstpräsenz kann die Konfrontation mit dem Tod ein Motiv und ein Fundament, aber auch eine Erschwernis darstellen.

## 4.2 Erzählung vom Lebensende und am Lebensende

In vielfältiger Form sind Sterbenarrative in den Blick gekommen. Dabei zeigt sich unter ihnen eine Grundalternative zwischen den Erzählungen *vom* Lebensende und den Erzählungen *am* Lebensende. Wir haben auf der einen Seite mit Berichten über das Sterben, auf der anderen mit Selbsterzählungen von Sterbenden zu tun, speziellen Weisen der narrativen Reminiszenz, die durch das Alter und das Sterben provoziert und ermöglicht sind, sowohl in ihrer existentiellen Ernsthaftigkeit wie im Ausgriff auf das Ganze, das angesichts des nahenden Nicht-mehr-Seins in Frage steht. Dabei können Erzählungen *am Lebensende* ganz unterschiedliche Gravitationszentren haben, darunter die zwei idealtypischen Ausprägungen: einerseits die am weitesten zurückgreifende Erinnerung, die Kindheitserinnerung als Erinnerung an ein ursprüngliches Glück oder eine ursprüngliche Verletztheit, die beide das Uneingelöste in sich bergen, andererseits die auf das Lebensganze ausgreifende Erzählung, in welcher die biogra-

<sup>35</sup> Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1959), 1628. Der von Bloch anvisierte Fluchtpunkt ist nicht Glück, sondern Heimat; die Struktur des Rückgriffs auf ein Noch-nicht-Realisiertes ist dieselbe.

<sup>36</sup> Vgl. Emil Angehrn, *Hoffnung und Erinnerung. Zur Zeitlichkeit der menschlichen Existenz*, in: Giovanni Maio, Hg., *Die Kunst des Hoffens* (Freiburg i.Br.: Herder, 2016), 155–173.

<sup>37</sup> Proust, *A la recherche du temps perdu* (s. Anm. 2), 634.

<sup>38</sup> Vgl. Emil Angehrn, *Geschichte und Identität* (Berlin/New York: de Gruyter, 1985), 233–238.



phische Identität des Erzählenden auf dem Spiel steht. Solche Erzählungen am Lebensende können den Erzählungen *vom Lebensende* zunächst als das Andere unverbunden gegenüber stehen. Beide werden unabhängig voneinander als Erzählformen gestaltet, so dass es eine offene Frage ist, wieweit sie überhaupt unter einer gemeinsamen Themenstellung zusammenzubringen sind. Indessen ist ihre Verbindung keine kontingente und äußerliche. Sie liegt darin begründet, dass eine gehaltvolle Erzählung vom Lebensende nicht ohne Bezug auf die Erlebensperspektive des sterbenden Menschen und dessen eigene – reale oder virtuelle – Erzählung angesichts des Endes durchzuführen ist.

Im Zentrum steht das Gewährwerden seiner selbst in seiner Endlichkeit. Es ist ein Gewährwerden, das sich in der Selbsterzählung mit dem Wunsch verbindet, sich in seinem Leben als ganzem wahrzunehmen. Das Ideal der umfassenden Selbstwahrnehmung, des Sich-zu-Ende-Erzählens zielt nicht abstrakt auf eine abschließende Vollständigkeit, sondern auf eine Ganzheit und Erfüllung in der Begegnung mit der Endlichkeit. Es geht darum, angesichts des Todes eins mit sich in seinem Leben sein zu können. Das Ideal des Gelingens und der Vollendung der Lebensbeschreibung orientiert sich nicht an einer formalen Gestalt- oder Ganzheitsnorm, sondern am *Einswerden mit sich in seinem Leben*. Glücklich ist, wem solches gelingt. Einswerden mit sich im Ganzen seines Lebens ist der Kern der von Proust evozierten Glücksaussicht dessen, der sein Leben schreibt. Sie ist nicht die einzige Zielvorstellung im Blick auf das zu Ende kommende Leben. Neben ihr stehen andere Leitideen wie die reine, zeittranszendierende Gegenwärtigkeit, die Versöhnung und Dankbarkeit, der Abschied und das Loslassen, das befreiende Sterbenkönnen. Wieweit das Mit-sich-Einswerden im Lebensganzen für den Einzelnen in der Nähe des Todes obsolet, durch ein anderes Vollendetsein abgelöst wird – oder in gesteigerter Form vor Augen steht –, wird von existentiellen Optionen wie von äußeren Lebensumständen abhängig sein.

Tobias Klauk und Tilmann Köppe

## Sterbeerzählungen aus narratologischer Sicht

### 1 Sterbeerzählungen als thematisch bestimmte Gattung

Unter Sterbeerzählungen soll im Folgenden eine thematisch bestimmte Untergattung aller Erzählungen verstanden werden – nämlich eine, deren Exemplare das Sterben zum Thema haben. Damit grenzen wir uns von drei weiteren, ebenfalls möglichen Verständnissen des Begriffs „Sterbeerzählung“ ab. Es genügt erstens für die Zugehörigkeit zur thematisch bestimmten Gattung nicht, dass in einer Erzählung Figuren sterben, dass also in der „erzählten Welt“ Sterben vorkommt. In Goethes *Die Wahlverwandtschaften* (1809)<sup>1</sup> sterben Charlottes Sohn, Otilie und Eduard, doch ihr Sterben ist nicht (ein) Thema des Romans, und somit zählt *Die Wahlverwandtschaften* nicht zur gesuchten Gattung. Zweitens genügt es auch nicht, dass das Sterben Teil des Plots ist, also der zentralen Handlungsabfolge der Erzählung zugehört. In Kafkas *In der Strafkolonie* (1919)<sup>2</sup> ist das langsame Sterben durch eine Maschine wichtiger Teil des Plots, aber man kann zumindest bezweifeln, dass Sterben das Thema der Erzählung ist. Allerdings kann die zentrale Stellung eines Ereignisses im Plot ein wichtiger Hinweis darauf sein, dass Ereignisse dieses Typs in einer Erzählung thematisch sind: Man denke an Gustav Aschenbachs Sterben in Thomas Manns *Der Tod in Venedig* (1913)<sup>3</sup>, das sowohl ein zentraler Aspekt des Plots ist als auch das Sterben im Roman thematisch verankert. Drittens könnte man unter „Sterbeerzählungen“ auch solche verstehen, die von Sterbenden erzählt werden, deren Autoren also Sterbende sind. Auch hier gilt allerdings, dass die Kategorie nicht deckungsgleich ist mit der thematisch bestimmten Gattung „Sterbeerzählung“. Erzählungen über das Sterben können von

<sup>1</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Die Wahlverwandtschaften*, Bd. 6, Goethes Werke. Hamburger Ausgabe (München: Beck, 1989), 242–490.

<sup>2</sup> Franz Kafka, *Sämtliche Erzählungen* (Frankfurt am Main: Fischer, 1970), 100–123.

<sup>3</sup> Thomas Mann, *Der Tod in Venedig und andere Erzählungen* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1993), 7–87.



# **Studies in Spiritual Care**

---

Edited by  
Simon Peng-Keller, Eckhard Frick,  
Christina Puchalski, John Swinton

**Volume 4**

# **Sterbenarrative**

---

Hermeneutische Erkundungen  
des Erzählens am und vom Lebensende

Herausgegeben von  
Simon Peng-Keller und Andreas Mauz

**DE GRUYTER**



ISBN 978-3-11-060111-4  
e-ISBN (PDF) 978-3-11-060024-7  
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-059995-4  
ISSN 2511-8838

Library of Congress Control Number: 2018950335

**Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek**

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2018 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Printing: CPI books GmbH, Leck

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)



## Vorwort

Vom eigenen und fremden Sterben zu erzählen, ist populärer denn je. Oft sind es unheilbar Erkrankte, die erzählend von ihrem nahen Lebensende berichten und es auf diese Weise gestalten. Doch auch Hinterbliebene und professionelle Begleiterinnen und Begleiter erzählen vom Sterben. Was zeichnet dieses Erzählen aus? Was bestimmt seine Semantik und Pragmatik? Was unterscheidet Sterbeerzählungen von breiter angelegten biographischen Narrationen – und insbesondere von Krankheitserzählungen? Welche narratologischen Ansätze und Einsichten sind zu ihrer Erschließung von besonderem Interesse? Und was könnte in diesem Kontext der Begriff des *Sterbennarrativs* leisten? Lässt er sich als Nebenbegriff zur *Sterbeerzählung* in Anschlag bringen, etwa als Bezeichnung von Tiefenstrukturen oder allgemeineren Grundmustern dieses Erzähltypus? Ist die Rede von Sterbenarrativen geeignet, die vielfältigen kontextuell bestimmten Formen des Erzählens vom Sterben auf erzählgrammatischer Ebene zu bündeln?

Die Lebensendforschung hat die Bedeutung des Erzählens am Lebensende seit Langem erkannt. Dennoch sind die Eigentümlichkeiten von Sterbenarrativen bislang nur punktuell in den Blick gekommen. Im Rahmen eines Forschungsprojekts zu imaginativem Erleben am Lebensende sollte eine interdisziplinäre Forschungstagung dazu beitragen, die Eigenarten narrativer Thematisierung des Lebensendes auszuloten und das Potential der Rede von Sterbenarrativen zu prüfen.<sup>1</sup>

Das genannte Forschungsprojekt basierte zunächst auf narrativ strukturierten Zeugnissen imaginativen Erlebens und symbolischer Kommunikation in Todesnähe. Die Bedeutung dieser narrativen Vermittlung trat während der ersten Projektphase weit deutlicher hervor, als wir dies ursprünglich vermutet hatten. Insbesondere sahen wir uns mit dem Problem der Vertrauenswürdigkeit und Verlässlichkeit der untersuchten Berichte konfrontiert bzw. mit der Frage, was diese normativen Kategorien im gegebenen Zusammenhang überhaupt bedeuten könnten. Das galt in besonderem Maße für die folgenden drei Fälle: (1.) für Memorate, die das Erleben anderer betreffen (nach Couser gilt: „such narratives may be unconsciously patronizing“ – oder sie sind dies ganz bewusst aus bestimmten strategischen Kalkülen)<sup>2</sup>; (2.) für Erfahrungen, die in außeralltäglichen Bewusstseinszuständen gemacht wurden (Nahtoderfahrungen, oneiroides Erleben,

<sup>1</sup> Professur für Spiritual Care und Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Theologische Fakultät Zürich, 21.–22. Januar 2016.

<sup>2</sup> Thomas G. Couser, *Recovering Bodies. Illness, Disability, and Life Writing* (London: University of Wisconsin Press, 1997), 6.